

*Kamarás István OJD:*

## **A „keresztény társadalom” vége, és ami utána**

### **következik egyházainkban**

**Tomka Miklós emlékére**

Ezt a címet adta Tomka Miklós váratlan halála előtt tíz nappal a Magyar Szociológiai Társaság Vallásszociológiai szakosztályában tartott előadásának, és írásos téziseinek. Feltehetően ez lett volna témája soron következő nagyszabású kutatásának is, melynek egyik fő szövege bizonyára a hagyományos, intézményes, a mindenkorri hatalommal összefüggő, egyszerre hitvédő és fogyasztói kultúrvallásosság válsága lett volna.

### **Pluralitás és pluralizmus**

Tomka (2007) abból indul ki, hogy az elmúlt évtizedek meghatározó társadalomtudományi elméletei a társadalomfejlődést két folyamatra vezették vissza: a racionalitás egyre erősebb érvényesülésére és a funkcionális differenciálódásra. A pluralitás világára szerinte elsődleges jellemző életvilágunk darabokra töredezettsége, a komoly energiákat lekötő, egészségünket és egész-ségünket károsító gyakori szerepváltás, a normák sokféleségének pluralizmusa, mely sokak számára relativizmus káoszát vagy labirintusát jelenti, amelyben az állhatatosság és a hűség nagyon sokaktól erőn felüli erőfeszítést követel, ugyanakkor kellőképpen fel is értékelődik. Látnunk kell azonban azt is, hogy a pluralitás ugyanakkor felerősíti az egység vágyát és szükségletét, de új módokon, például a másként gondolkodó és viselkedő emberekkel való együttműködés formájában.

A funkcionális differenciálódás erősen csökkenti a vallás társadalmi szintű integratív szerepét, mindennek során a vallás a világ egyre több régiójában speciális igények kielégítésére szolgáló társadalmi alrendszerre válik, majd az egyes emberek életében is leértékelődik. W. Sluchter (1990) úgy látja, hogy az élet alternatív értelmezéseinek elszaporodása következtében a vallásos hitek szubjektívekké, csak a maguk módján vallásosakká válnak, és nem integrálódnak sokak számára elmondható és átadható

vallásos világnézetté. Sokan úgy tapasztalják, hogy az ész karizmájára hivatkozó ember-centrikus világi humanizmus nagyon erős és sikeres konkurense lett, legalább is a hagyományos vallásosságnak.

Kérdés, mennyire feltartóztathatatlan folyamat ez? Mennyire igaz mindenféle vallásosságra? Vagy csupán a hagyományos, intézményes, egyházas vallásosságra? Egyesek, például Newbigan (2006), úgy látják, hogy M. Weber ugyancsak tévedett, ugyanis a vallás, ha megváltozott formákban is, még a leginkább szekularizált társadalmakban is tovább él. Valóban sok jel mutat arra, hogy az emberek képtelenek a tiszta racionalitás világában élni, hogy az elvilágiasodott világ mégsem lett vallás nélküli világ. Azt, hogy mennyire nem egyértelmű és egyirányú ez a folyamat, jól érzékelteti két, egymással felelő adatsor: hazánkban 1991 és 2008 között 12 százalékkal csökkent a hetente vagy havonta templomba járók aránya, ugyanakkor 9 százalékkal nő az Istenben, 13 százalékkal a halálutáni életben, 9-9 százalékkal a pokolban és a mennyországban, 14 százalékkal a bűnben hívők aránya (Rosta 2011). Úgy tűnik, hogy a vallásosságnak csupán az a pluralizmus jelent kedvezőtlen éghajlatot, melyben minden szubjektív és relatív, ezzel szemben a különböző kultúrák és nézőpontok konstruktív diskurzusát jelentő pluralitás viszont kifejezetten kedvező lehet „Krisztus szeretete szélességének és hosszúságának” jobb megismerése szempontjából (NEWBIGAN 2006).

## A „keresztény társadalom” korszakának vége

Tomka szerint a „keresztény társadalom” átmeneti történelmi képződmény volt, mely immár nem lehet a jelen mércéje. Felhívja figyelmünket arra, hogy a nemzetközi társadalomtudományi szóhasználat nagyon tudatosan megkülönbözteti a Christianity és a Christendom fogalmát, ami a magyarban elég hiányzik. A „keresztény társadalom” tehát helyhez és időhöz kötött, azaz esetleges társadalmi-kulturális formáció. A keresztény hitrendszerrel összefonódó és a kereszténységre támaszkodó plauzibilitási struktúra, civilizációs forma, melynek jellemzői Tomka (2010) szerint a magát kereszténynek tartó népesség számbeli túlsúlya, a kereszténység meghatározó szerepe a kultúra (mind a tudásanyag, mind a világértelmezés, mind a magatartási kódex) elem-anyagában, szerves egységbe foglalásában és magától értetődővé tételeiben, az előbbi kultúrához igazodást megkövetelő társadalmi elvárás és az ezt intézményesítő erkölcsi és jogrend, valamint e kultúra informális és formális reprodukciójának és továbbadásának rendszere, végül pedig a szóban forgó civilizációs forma osztatlan belső egységének megfelelően a vallási és a profán intézményrendszer, az állam és az egyház szoros kapcsolata.

Lejárt mindkét societas perfecta, vagyis az állam és egyház kora, figyelmeztet J. Kerkhof és P.-M. Zulehner (1995), és azt jósolják, hogy majd a hívő közösségek egyre

inkább az önkéntes szervezetek formáját veszik föl egy pluralisztikus, sokvallású társadalomban. Tomka (2010) szerint a „keresztény társadalom” önmagát is legitimáló ideológiája az az elképzelés volt, hogy Isten országa itt a földön a politika, valamint az állam- és társadalomszervezés eszközeivel valósítható meg. Az „orbis christianus” és a „sacrum imperium” bármennyire is nagy horderejű utópiák voltak, mégis oda vezettek, hogy a vallás és az egyház – ha nem is feltétlenül az éppen adott politikai-hatalmi rendszer, de – a politikai és társadalmi rend függvényévé vált. A „vallásosság” pedig ebben a helyzetben nem személyes döntés, hanem egy kultúrában, olykor egy másoknál magasabb rendűnek deklarált kultúrában, olykor kultúrharcban való – végső soron választási lehetőség nélküli – részvétel (ami persze nem zárja ki a személyes döntés és a rendkívüli elköteleződés alkalmankénti lehetőségét).

A kereszténységnek nagy árat kellett fizetnie, hogy önmaga maradjon, állapítja meg A. Harnack (2000). Elkerülte ugyan a viharos hellenizálódást, de a görög filozófiai gondolkodás hatására a keresztény vallás egyre inkább tanná vált, a vallási intézmény egyre inkább szakralizálódott, a jézusi „ne féljetek” és az örömhír elhalványodott, az erkölcs szabadságából egyre többet veszítve, egyre rigoristábbá vált. Mindennek ellenére Harnack szerint is megmaradt az evangélium, hiszen éppen ez képezte az első századok eléggé különféle kereszténységeinek közös magvát, melyet a gyülekezetek tevékeny testvéri közösségei hordoztak, megtestesítve a Krisztusba vetett tökéletes bizalmat, az áldozatkészséget és az erkölcsi tisztaságot.

Az első századokban fokozatosan intézményeső, de azért mozgalmi dinamikáját is megőrző kereszténységből (THEISSEN 2011) a „keresztény társadalom” az egyközpontú társadalmi-politikai rendszerek korában és feltételei között jött létre a 4. században, nagy Konstantin milánói ediktumával kezdődően. Ekkor még az állam és az egyház viszonya Tomka (2010) szerint a konstruktív dinamikával jellemezhető. Az állam-egyház agresszív ortodoxiája a görög katolicizmuson belül jön létre, melyre Harnack (2000) szerint a már korántsem evangéliumi tradicionalizmus, intellektualizmus és ritualizmus jellemző, és egy kiokoskodott Krisztus. Az evangéliumi kereszténység és a vallás élő valósága a világi egyháznak is hátat fordító szerzetességben őrződött meg leginkább. A római változat Harnack szerint a történelem legnagyobb, leghatalmasabb, legbonyolultabb és mégis legegységesebb képződménye volt, mely másképpen nevelte a román-germán népeket, mint a görög változat a szlávokat, mert olyasmit bocsátott rendelkezésükre, amely képes volt kibontakozni. Az egyház azonban már itt sem evangéliumi gyülekezet, hanem elsődlegesen politikai szervezet.

Tomka (2010) szerint a kereszténység történetének következő szakasza az 1112-es wormszi konkordátumtól a reformációig tart, melyben a „keresztény társadalom” olyan kulturális-társadalmi egység, olyan fejlődő kultúra, melyet felsőbbrendűségi attitűd jellemez. Ebben az időszakban vallás és politika még egyensúlyban van, vagyis a kor-

mányzati hatalom éppoly fontos mint az evangélium. Másképpen: az evangélium nem fontosabb, mint a kormányzati hatalom. A premodern társadalomban a kereszténység egy speciális szerveződési formát és szerepet valósított meg, amivel a társadalmi rend egészének is sajátos alakot adott. Ez Tomka szerint lényegileg eltér mind az őskereszténységben, mind a missziókban, mind kisebbségben lévő kereszténység körében létrehozott intézményes formáktól. Harnack (2000) pedig így fogalmaz: a római egyház a római világbirodalom történetéhez tartozik, papjai nem szolgálnak, hanem uralkodnak.

A következő szakasz Tomka téziseiben (2010) a reformációtól a 20. század második feléig tart. A protestantizmust A. Harnack (2000) Európa legnagyobb hatású kezdeményezésének tartja, mert a reformáció az evangéliumi a vallási tapasztalatot, Isten ígését és a hitet állítja középpontba. Bár a protestantizmusnak csatlódnia kellett abban a reményében, hogy az evangélium az egyszerű ember számára teljességgel megismerhető, ez a remény, ez az esély máig él. Harnack látja a protestantizmus árnyoldalait is, például azt, hogy az új egyházak államegyházakként szerveződtek meg a gyülekezetiség, a felelősség és a cselekedetek rovására. Tomka (2010) a protestantizmusra is érvényesnek tartja, hogy e korszak a kereszténységének legjellemzőbb jegyei a lassú erózió, az önszakralizáció, a megromló világtól való elzárkózás és a természetjog. Ebben a korszakban már nem működik a kétpólusú rendszer, a vallás alárendelődik a politikának. Egyre nagyobb lesz az egyházak fáziskésése a társadalom egészével szemben. Mindazonáltal az eredeti (jézusi) plauzibilitási struktúra, noha általában csak felszínesen, mégis megmarad.

A „keresztény társadalom” végleges és manifeszt felbomlása Tomka (2010) szerint a 20. század hatvanas éveiben történik meg. Ekkor a hirtelen megnövekedett mobilitás, pluralizmus és kommunikáció hatására általános tapasztalattá válik a keresztény vonatkozási rendszer immár nem egyedülálló volta, ugyanis alternatívaként megjelenik a „tudományos világnézet”, s megjelennek egyéb vallások és ideológiák. Ennek következtében a történelmi egyházak a vallási dolgok meghatározásában játszott eddigi szerepüket nagyrészt elvesztik. Az egyház hagyományos, vagyis centralizált, klerikális, lakóhely-orientált, rítus- és tanításorientált, férőjogú, az ipari-városi társadalom mindennapjaitól eltvárolodott rendszere egyre inkább konfliktusokat okozó idegen test a plurális modern társadalom mechanikájában, ugyanakkor saját célkitűzései megvalósítása szempontjából is diszfunkcionális.

Minderről a mai keresztény világban eléggé különböző mértékben vesznek tudomást. Kelet-Európa bipoláris rendszereinek vallási világban még nem igen veszik észre, hogy a világ megváltozott. A kilencvenes évek Magyarországon még igen sokan a „keresztény társadalomról” álmodnak, de még eléggé sokan a 21. század elején is, sőt nem kevesen (pártpolitikusok és egyházi vezető egyaránt) valósággal belehergelik

magukat. A plurális társadalomról tudomást nem vevő túlhaladott modellek jelennek meg. Tomka (2010) még a felekezeti iskolákat is ide sorolva, hasonlóképpen érvelve, mint T. Halik (1993) cseh püspök, aki nem igazán tartja katolikusnak azt az életformát, mely szerint „a katolikus ember katolikus szülőosztályon születik, katolikus iskolába jár, katolikus cégnél dolgozik, katolikus kórházban kezelteti magát, katolikus klubban tölti el szabadidejét, és végezetül katolikus temetőben talál végső nyugalomra.” Úgy vélem, szinte mindegyik „keresztény” vagy „katolikus” intézmény bizonyos mértékben és szigorú feltételekkel védhető és megújítható. Az iskola például akkor, ha a keresztény iskola a párbeszédre alapuló misszió iskolája, mely a többenél jobban segíti a hátrányos helyzetűek felzárkóztatását.

### A „keresztény társadalom” mérlege

Bárhogyan alakult is, a kereszténység világtörténelmi innováció, mely megváltoztatta a történelem menetét, még a vallás- és egyházkritika lehetőségét is a keresztény civilizáció teremtette meg. A kereszténység nyitotta meg az utat az európai fejlődés irányába. Tomka (2007) szerint a kereszténység három kulcskérdésben hozott történelmi változást. Először is az ember és világa értelmezésében, ugyanis korábban az ember nem volt ura a világnak és a történelemnek. A szakrális csak félig volt szent, és radikálisan profán nem létezett. Az első lépést a zsidóság tette meg, ugyanis ebben a vallásban az Isten valami egészen más, és a szabad ember felelős erkölcsi lénné vált, aki részt vesz a jobb világ általunk történő megteremtésében, és így a profán cselekvés általi szentté válhat. Másodszor a történelmi időfelfogásban, vagyis a lineáris fejlődés elvében, mely szerint a történelem üdvözléstörténet. Eszerint a megváltással már megnyílt az ember szabadságának lehetősége, de még nem érte el az ember a tökéletességet. A kereszténység a magasabb rendű célpont felé haladás (mint a tapasztalati világ koordinátái között zajló sorozat) vallása. Ezzel a kereszténység megnyitja a modernizáció felé vezető út. Ugyanakkor a kereszténységre hivatkozó társadalmi kísérletezés korántsem felelt meg mindig a meghirdetett elveknek. Harmadszor az egyén és közösség viszonyának keresztény felfogása hozott jelentős változást, ugyanis más világvallásokban nem ilyen konkrét a közösségigény. Az egyház krisztushívő közösség és szervezete, egyben a társadalom aktív, politizáló szereplője.

A mára túlhaladott „keresztény társadalom” Tomka (2010) szerint nem volt egyszerűen a kereszténység önálávetése a politikai hatalomnak, nem volt a Jézushoz való hűség elárulása, hanem a kereszténység megvalósításának egyetlen lehetősége az organikus és centralista („egy uralkodó, egy nép, egy vallás”) társadalomszerveződés korában. Mindazonáltal ez nem tekinthető teljes mértékben jézusi (illetve nem igazán

hiteles keresztény) modellnek, hiszen eredendően a kereszténység személyes döntést, meggyőződést és tanúságtételt követel. Ennek Tomka reménye szerint minden bizonynyal inkább lesz esélye a „keresztény társadalom” utáni körülmények között, mint a „keresztény társadalom”-ban.

### Mi jöhet a „keresztény társadalom” után?

Többfél út kínálkozik. Vannak kifejezetten rossz válaszok a válsághelyzetre. Egyik sem új, egyik sem bevált, mert mindegyik a világ és az evilág téves megítélésén alapul. Az egyik az integrizmus, másképpen a vallási totalizmus, a vallási hegemonia, melynek fő jellemző jegyei a természetjog túlhangsúlyozása és a világi korlátozása. A „visszavallásosodás” fundamentalista jelenségeinek egyike-másika, például az Opus Dei egyenesen elrettentő. A másik zsákutca az Isten országának (Civitas Dei) és az evilági országnak (Civitas Terrena) radikális különválasztása az újgnoszticizmus és az újmanicheizmus, jegyében. A harmadik az egyre divatosabb ezoterizmus, vagyis menekülés a világtól, mely megjelenik akár az „egyszerű, szegény élet”, akár a keleti típusú miszticizmus programjában. J.B. Metz (2008) kétféle rossz választ, az egyházi önprivatizálás két formáját említ meg: a kicsiny nyáj fundamentalista elképzelését és a polgári szolgáltató egyházat. E tévutakkal a „katolikus elefántot” állítja szembe, mely testes és méretes, mint a legrégibb és egymilliárd hívőt magában foglaló globális intézmény, melynek elefántmemóriája van, hiszen több ezer éves történelmet cipel, ami lehetőséget ad az önkritikára. A „katolikus elefánt” egyfelől vastagbőrű, dacos és maradi, ugyanakkor érzékeny lelkű, ami Metz szerint a compassio jegyében álló politikai misztika forrása lehet.

Hol és mi a vallás helye és szerepe a differenciálódó, változó, plurális társadalomban? Mi az egyházak viszonya a profán világ egészéhez és alrendszereihez (amelyek autonómiáját egyszerűen nem lehet nem elismerni), illetve, hogy ők hogyan fogalmazzák meg identitásukat immár nem (számszerűleg, kulturálisan és társadalomszervezetileg) uralmi helyzetből? Mit jelent a vallásosság egy zömében profán szabályozottságok szerint működő világban? Hogyan tartható fent? Hogyan adható tovább? Hogyan artikulálható értelmes (az elfogadott racionalitási normákkal nem ütköző) volta és értelemadó (azaz célkitűző és rendteremtő) természete – egyfelől a hívő emberek, másfelől a nem hívők nyilvánossága előtt? Ezekre a kérdésekre válaszolva Tomka (2010) úgy gondolja, hogy mindenekelőtt szerint meg kell változnia az egyház-rendszernek, létre kell jönnie a kereszténység új intézményi-szervezeti csíráinak. A „keresztény társadalom” kora utáni vallásosság többé már nem lehet egy társadalmi-kulturális rendszerhez való alkalmazkodás. Ezt a változó és plurális profán világ váltakozó kihívásaival történő

szüntelen és az egyes ember szintjén is kikerülhetetlen viaskodás váltja föl, és ennek terhét csak nagyon kis részben tudja átvállalni a vallási intézmény. Az egyén felértékelődése és az intézmény (legalábbis relatíve) strukturális leértékelődése kiinduló feltétele lehet a vallási megújulásnak.

A „keresztény társadalom” utáni időben világ és egyház már nem szembeállítható valóságok, az egyház az öntörvényű világból valósítja meg önmagát. Ebben a törekvésében, figyelmeztet Tomka (2007), a társadalomtudományok segítségére szorul, olyannyira, hogy a filozófiát mint a teológia segédtudományát a szociológiának kell felváltania. A II. Vatikáni Zsinat egyik legfontosabb és leginkább a megújulást szolgáló dokumentuma, a *Gaudium et spes* egy optimista katolikus-keresztény antropológiára épül, mely szerint a világ és emberiség nem idegen, mely szerint a megváltás egyetemessége jegyében a keresztény felelősség a világméretű, melynek jegyében meg kell változnia a missziós stratégiának. Még mielőtt megszólalnánk, meg kell hallani az emberek szavát, hogy önmagunkat az ő nyelvükön fogalmazhassuk meg. A „keresztény társadalom” térítése helyett nyílt kimenetelű párbeszédre, őszinte egymásra hallgatásra van szükség. Metz (2008) szerint az a kérdés, hogy az európai egyház világegyházzá válva milyen kapcsolatot alakít ki a nem európai kultúrákkal, ha egyszer a technológiai világcivilizáció projektjét nem tekintheti üzenetének.

A „keresztény társadalom” meglehetősen elhanyagolta a zsidó-keresztény vallás nagy találmányát, a történetiséget. Metz (2004, 2008) szerint figyelmen kívül hagyta az emlékezés és felejtés dialektikáját. Márpedig az európai modernizáció inkább gyengítette, mint erősítette az ember szubjektum voltával, interperszonalitásával együtt történelmi tudatát is. Az ember egyre kevésbé él tulajdon emlékezetként, ezért komputerezált, erkölcs nélküli és szenvedésre nem érzékeny intelligenciává válhat. A politikai teológia jeles képviselője megállapítja, hogy a mai embert tömegmédiák leszoktatják a szubjektumszerű nyelvről és a történelem önálló értelmezéséről, ezért a válságokat külső szemlélőként kezeljük, a privatizmus jegyében, és újra tárt karokkal fogadják a mítoszokat, főleg akkor, ha Isten nélküli vallást kínálnak. Azt hirdeti, hogy a „keresztény társadalom” utáni kereszténység programja a compassio kell legyen, vagyis a mások szenvedésére való cselekvő emlékezés. Másképpen: a keresztényeknek erkölcsi viszonyban kell lenni a globalizáció szociális és kulturális áldozataival. A compassio meghatározta globális ethosz az ártatlanul és igazságtalanul szenvedők tekintélyére, mint egyetlen univerzális tekintélyre alapozható, ami nem más, mint a már univerzálisan elfogadott emberi méltóság elismerésének negatív formája.

A compassio meghatározta bibliai, monoteista misztika Metz (2004, 2008) szerint lényegileg politikai természetű. Gyakorlati következményei között pedig az is szerepel, hogy a szegény népeknek is legyen joguk beavatkozni a gazdag északi országok világpolitikájába, valamint az is, hogy a gazdag és szegény országok metszéspontján

lévő egyháznak kötelessége lobbizni a szegények mellett. A compassio meghatározta ökumenének alapja Metz szerint a világért közösen vállalt tevékenység felelőssége, az igazságtalan szenvedés okai, a rasszizmus, az idegenellenesség, a nacionalista vagy etnikai színezetű vallásosság ellen tanúsított közös ellenálláson keresztül. De Roo kanadai püspök szerint a *Nostra Aetate*-ban a "sajnálatos" kifejezés az antiszemitizmus elítélésére sok keresztény igényét nem elégítette ki (Int he Eye 1992). Metz ennél sokkal meszebb megy, amikor kijelenti, hogy Auschwitz nélkül nem lehet teológiát művelni, és hogy az Auschwitz utáni teológiának nem az feladata, hogy keresztény értelmet adjon a katasztrófának, hanem, hogy kérdéseket tegyen föl a teológiának.

A Jézus mozgalom keretében kibontakozó Isten Országa programban kiemelten fontos szerepet kapott a szegények és a szenvedők segítése, a szenvedőkkel való együtt-szenvedés. A jövő egyházai ezért Metz (2008) szerint nem lehetnek a kultúrához és a történelemhez képest preegzisztens egyházak, ugyanis az egyházak eleve inkulturáltak. Az inkulturáció folyamata pedig nem valósulhat meg a részegyházak egyre nagyobb önállósága, relatív autonómia nélkül. L. Newbigine (2006) úgy látja, hogy a jövő missziójában az egyházaknak le kell mondaniuk arról, hogy a történelmet kényük-kedvük szerint irányítsák, mint a „keresztény társadalom” idején. Nézete szerint maga a misszionáló egyház is inkább a misszió helyszíne, mint beteljesítője lesz. Az új misszióban az Ország immár nem egy diadalmas keresztes hadjáratban visszaszerzett ország, nem is imperialista világbirodalom, hanem egy ebben a történelemben élő közösség, mely folyamatosan felidézi a jézusi történetet. Newbigine úgy látja, hogy a mai missziói mozgalom eminens feladata az evangelizálás elsődlegességének és az igazságtalanság elleni fellépésnek megfelelő összekapcsolása. Fel kell adni két helytelen régi elképzelést: egyfelől az egyes ember megnyerését és betagosítását az egyházba, másfelől a keresztény közösség számbeli növelését Isten Országa gyarapításaként. El kell fogadni, hogy az igazságosság és béke megteremtése nem másodlagos az evangelizálás mellett.

A megszólítottak nyelvén és életkontextusában lehet csak evangelizálni. Ehhez az evangéliumot hirdető közösség életének is hitelesnek kell lenni. Nem lehet tiszta evangéliumot hirdetni, figyelmeztet Newbigine, hiszen a Biblia is sajátos kulturális környezetben keletkező tanítás. Nem szabad elfeledni, hogy a legtöbb eddig teológia az elnyomók oldaláról származik, már pedig, mondja Newbigine, az elnyomottaknak ismeretelméleti előjoguk van, mert az ő látásmódjukat nem torzíja el a status quo fenntartásában érdekeltek részrehajlása. Eszerint a proletariátus a messiási nép. A misszióban döntő mozzanat, hogy miképpen tud az evangélium különböző kontextusokban életre kelni. És nem lehet előre megmondani, hogy hogyan fog megelevenedni. Samarthá és mások azt kérdezik, hogy „Milyen alapon tekintitek a Bibliát egyedüli tekintélynek, mikor más vallásoknak is megvannak szent könyveik? Newbigine erre (2006) azzal a kérdéssel válaszol, hogy „Milyen magasabb igazságok birtokában vagy-



tok képesek a Biblia és a Korán Jézusra vonatkozó ellentétes kijelentéseket összhangba hozni? A „Mi történik ennek az embernek a lelkével a halál után?” kérdés helyett pedig a „Mi az a végcél, ami értelmet ad e személy történetének az Isten által megalkotott teljes történetén belül? Ha az üdvözülésnek az a lényege, hogy milyen szerepet játszunk most Isten történetében, jól értelmeztük-e a történetet?” kérdéseket javasolja.

A népegyháznak vége, nő a helyi egyházak jelentősége, állapítja meg Tomka (2007). Ezek a helyi egyházak azonban nem lehetnek provinciálisan, nyitotaknak kell lenniük a bajban lévő világra. A jövő egyházának küldetése van a világivá vált világ bármiféle ügyeiben, de csak akkor felelhet meg feladatának, ha elfogadja a világ autonómiáját, és lemond a hatalomgyakorlásról. Az egyház Schillebeeckx szerint a párbeszéd szentsége. Ebben a diskurzusban az egyház társadalmi utópiák mérlegelő képviselőt kell, hogy elássa. A társadalomkritikát olyan próféta nyelven kell képviselje, mely szaktudományi megalapozása ellenére az egyszerű ember számára is érthető. A népegyház utáni egyházaknak fel kell számolni anakronizmusait. R. De Roo kanadai püspök a katolikus egyházra vonatkozóan a következőket említi: nők, szegények, ökumené, újraházasodottak, marginális helyzetűek, szolgálatot elhagyó papok, homoszexuálisok, az emberi személy szentsége, internacionális és interkulturális dialógus az emberről (In the Eye 1993).

A népegyház végével vége lesz a népegyházi papságnak is. J. Kerhoh és P-M. Zulehner (1995) a laikusok megosztott felelősségének erőteljesebb előtérbe állítását szorgalmazza. Afrikában és Indonéziában már ma is nagyszámú világi katekéta működik a papok nélküli missiók posztokon. Latinamerikában szerzetes nővérek állnak több száz plébánia élén, nagyszámú bázisközösséget vezetnek világi igeliturgia vezetőik. A papok férfiakat és házastársakat, sokszor gyermekes nőket készítenek föl pasztorációs (papi) szerepekre. Demokratikus módszerekhez hozzászórt fiatal laikusok pusztán létükkel ingatják meg hagyományos felfogású idős papok identitását, ugyanis ezek sok esetben képzetesebbek, intelligensebbek és dinamikusabbak, mint a felszentelték. Mégsem vehetnek részt a vezetésben, annak ellenére, hogy ténylegesen ők a vezetők. Előbb-utóbb joggal vetődik föl a kérdés, állapítja meg Kerkhof és Zulehner (1995), hogy miért ne lehetne a pap nélküli vallási közösség vezetője egyben az eucharisztikus közösség vezetője is. A hagyományos pap eközben szentségkiszolgáltató hivatalnokká válhat, elsősorban temet, és ezért nem csoda, ha depresszióssá válik, ha kívül találja magát a lényegi egyháztörténeken. A laikusok ugyanakkor közelebb kerülnek a hívekhez, akikkel testvérségben-nővérségben vannak. A pap nélküli közösség világi vezetője egyre inkább a közösség szimbolikus papi vezetője lesz. Kerkhof és Zulehner bátorkodnak prognosztizálni, hogy majd egyes közösséget még egy darabig türelmesen várnak, mások viszont elkezdik, ahogy azt Jézus rendelte, megkenni a betegeket, imádkozni azok bűneinek megbocsátásért, akik újrendezni akarják életüket, végül pedig az

eucharisziát maguk körében megünnepelni, még akkor is, ha mindez nem felel meg teljesen az egyházi előírásoknak. Erre föl majd számos püspök módosítani akarja az egyházi jogot, mások kijelentik az ilyen gyakorlatot folytatókról, hogy nem katolikusok, ismét mások nyíltan vagy titkokban felszentelik a vallási intézménnyel szemben engedetlen, de Jézusnak engedelmes tényleges papokat.

Metz és mások kérdése: képes-e az egyház a maga bürokratikus felépítésével a szívek megváltoztatására? Metz (2004, 2008) szerint az egyház jövője a messianisztikus dimenzióban való működés. Ha a megváltás megfogható, konkrét, látható, felszabadító kegyelem, az egyház az eucharisztia körül egyesülő szolidáris közösség. A jövő egyháza szerint nem gyámkodó, hanem felszabadító, nem egyház van az emberért, hanem egyház van az emberekből. Sluchter (1990) a nagy bürokratikus szervezet helyett kis demokratikus, családszerű közösségek létrejöttét jósolja. Az intézmény leértékelődése, valamint a személy, a kisközösség, a mozgalom és az alulról jövő kezdeményezés erőteljes megjelenése és felértékelődése következtében különféle innovációkra, nem hivatalos értelmezésekre számíthatunk a „keresztény társadalom” utáni kereszténységben. Arra is számíthatunk, hogy ezekkel szemben az intézményes fellépés egyaránt eredményezhet szakadásokat és újfajta egységteremtő törekvéseket, szinkretizmust és ökumenizmust, egyházakon belüli engedetlenségi mozgalmakat, prófétákat és profetikus mozgalmakat. Az intézményes merevségtől megszabaduló vallásosság egyaránt eredményezhet zárványokat (szektákat), de eredményezhet új jeleket, aktiváló ágenseket, kínálhat hatásos értelemadó, az igazságosságot támogató és a szolidaritás és szeretet jegyében működő szellemi és gyakorlati alternatívát.

Metz (2008) úgy gondolja, hogy a teológia eddig nem igen engedte, hogy az ember kérdést tegyen föl Istennek, például azt, hogy miért engedi ezt vagy azt, márpedig szerint a modern ateizmus éppen a helytelenül kezelt teodiceiai problematikából nőtt ki. Ugyanakkor a kereszténység túlterhelte az embert a bűnnel, aminek az ellenreakciója az lett, hogy a szabadság kivonta magát a bűnösség gyanúja alól. Az imákból is kiszorultak a kérdések, márpedig Metz szerint az imádság elsősorban nem arra való, hogy vigaszt nyújtson, hanem arra, hogy nyugtalan kérdéseket szakítson föl a szenvedésből. Az ilyen imádság az embert Isten színe előtt megillető méltóságát alapozza meg. A dialogizáló imában válhat felnőtté a „keresztény társadalom” utáni vallásos ember, aki a Krisztus-követést jóval inkább útnak és útitervnek, mint egy áldott állapot fenntartásának tartja. Következésképpen megnő a független, kezdeményező, értelmező, kritikus, közvetítő, felelősségteljes keresztény hívők, közöttük is a keresztény értelmiségiék súlya, szerepe. Descartes óta a kockázatmentes tudás vágya jellemzi az embert, mely egyaránt megmutatkozik a bibliai fundamentalizmusban és a szcientizmusban. P. Berger úgy véli, hogy kötelező eretneknek lenni és mindenkinek személyesen kell dönteni, Polányi Mihály pedig arra figyelmeztet, hogy a személyes tudás mindig kockázatvállal-

lást jelent (NEWBIGIN 2006). Ebben a szellemben Newbigin (2006) azt hangoztatja, hogy a keresztény bizonyágtétel nem azt jelenti, hogy az igazság birtokosai vagyunk, hanem azt, hogy úton vagyunk az igazság felé. Mivel csak keresői vagyunk az igazságnak, még az agnoszticizmusnak is helye lehet a keresztény életben. A dogma sem örök igazság, hanem egy történet, mely nincsen bejezve. Így a világ helyes keresztény értelmezése: benne lakni isten cselekvésének történetében.

Be kell látnunk, hogy mai modern társadalmak nem homogének, hanem szubkultúrák konglomerátumai egy megbomlott integritás kontextusában. A világ nem csak öntörvényű és autonóm, hanem egy dimenzióba nem rendezhető alrendszerek összessége, melyek sokféleképpen lehet összerakni. Egymás mellett létezhetnek egyaránt érvényes vagy legalább is egymásra nem redukálható és közös vonatkozási rend rendszerben össze nem mérhető nézetek a világról. Az *Octogesimo adveniens* hangsúlyozza, hogy ugyanaz a keresztény hit eltérő elkötelezettségekhez vezethet, de a *Gaudium et Spes* szerint ezért senkinek sem szabad az egyház tekintélyét a maga véleményének támogatására lefoglalni. A *Pacem in terris* pedig azt is leszögezi, hogy a gyakorlati politikában együtt lehet működni egyházellenes vagy keresztény alapértékeket el nem fogadó pártokkal, mozgalmakkal, ugyanis a katolicitás egység a sokféleségben. A vallásoknak, vallási szervezőseknek és közösségek, meg kell tudni szólalni ezeknek a szubkultúráknak a nyelvén, ugyanakkor feladatuk van a tolmácsolásban és a közös nyelv kialakításában is. A vallásos ember participatív, de nem partikuláris. A megmondás helyett a partner igényeivel kalkuláló ajánlattételt képvisel. A *Centesimo Anno* szerint a katolikus egyház nagyra kell értékelje a demokratikus rendszert. A jövő egyházainak segíteni kell az adott társadalmi képződményen belül elérhető szabadság maximálását. El kellé foghadniuk, hogy a leghatékonyabb társadalomszervezeti forma az autonóm egységekből felépülő civil társadalom, ezért elengedhetetlen az egyéni és csoportszabadság, és az egész társadalom szerves összetartozásának és közösségiségének segítése. Ebben a szellemben az egyházközségek a helyi társadalom legmaradandóbb alapstruktúráivá válhatnak. Valódi és igazán hatékony modellek csak a különböző történelmi helyzetekben születhetnek, felelős személyek erőfeszítése nyomán.

A „keresztény társadalom” utáni keresztény kurzus kísérletek, nyilvánvalóan merő anakronizmusok. Hazánkban a profán, populista „kereszténydemokrata” politika erőlteti a keresztény kurzus különféle jelenségeinek újjáéledését, és ebbe nagyobb egyházaink többé-kevésbé belemennek, miközben a privatizáló és a politikai hatalmat legitimáló politikai kereszténységgel szemben az egyházak részéről minimum távolságtartásra és az igazi keresztény értékek védelmére lenne szükség.

A „keresztény társadalom” – H. Büchele (1991) kifejezésével – „struktúrakonzerváló” rendszer volt, melyben nagyon kevés volt a lehetőség a személyes participációra. A „keresztény társadalom” végével megnyílik a lehetőség a struktúra változtatásra, a



participatív egyházra, mely segítheti egyfelől a személyiséggé válást, másfelől egy igazságos, szabad és dinamikus társadalom feltételeinek megteremtését. H. Büchele (1991) arra hívja föl a figyelmet, hogy Jézus szava a mindennapi életükben találta az embereket, s felbátorította őket, hogy egymással új életet kezdjenek. Lemondva az erőszakról bátorságot követelt a konfliktusok vállalására. Az egyháznak, ha Jézust akarja követni, folytatja Büchele, nem szabad megelégednie célkövetelmények hirdetésével, hanem kutatnia kell a relatíve legjobb és reálisan lehetséges eszközök után. Ebben a tekintetben Isten országa korántsem valamiféle túlvilági álmodozás, hanem a küszöbönálló és sürgető közeljövő, a társadalom megújulásának aktuális programja. Ennek keretében egyfelől az emberi lét minden területét átfogó társadalmi részrendszereket, úgynevezett kontraszttársadalmakat kell kiépíteni, melyekre jó példák a bázisközösségek, másfelől a kisebbik rossz és az utópikus ellenmodell helyett alkotó etika révén kell befolyásolni a társadalmat. A kontraszttársadalom Büchele elképzelésében nem kontratársadalom, hanem a társadalomért való szolgálat. Az egész társadalom mellett a nagyegyházat is megtermékenyítheti a kontraszttársadalom kebelében kibontakozó élet. Hogy ez megvalósulhasson, szerinte kétféle buktatót kell elkerülniük a kontraszttársadalmaknak: az evilági messianizmust (mely szerint mi vagyunk az igaziak) és az állam helyére lépő közösségi konstatinizmust (ha tetszik, khomeinizmust).

A kontraszttársadalmak kiépítése kicsiben és alulról építkezés, mely nem a „holnapra megforgatjuk az egész világot” hebehurgya és/vagy öntelt radikalizmusa. A forradalmi vagy tekintélyelvű megoldásokkal szemben az alkotó etika a mindenkori terepviszonyok figyelembe vételét (vagyis a szenttamási okosságot mint realitásérzéklet) és olyan utópia-horizontot jelent, melynek orientáló értékei a szabadság, a béke, az öröm, az igazság és az igazságosság. Ez a program nem nulla-ponttól, hanem magából az elidegenedett valóságból indul ki, miként Jézus is cselekvő alanyként vett részt egyének és csoportok küzdelmében, miként etikája is konkrét helyzetekben született. A jézusi alkotó etika a fennálló hatalommal szemben nem ellen-hatalom, hanem türelmes elfogadása annak, hogy a konkoly (a kevésbé jó) is létezik, de abban a reményben, hogy javítható. Ezt a programot képtelen a „keresztény társadalom” uralkodó egyháza megvalósítani. A kontraszttársadalmak egyházában minden egyes hívő, minden egyes közösség prófétaként beszélhet és cselekedhet az egyház nevében. Az egyházi hivatallal való szembeszegülés adott esetben éppenséggel a Lélek működése lehet. Ez az egyház nem monarchikus, nem demokratikus, hanem krisztokratikus, és Jézus benn az értelmező középpont (BÜCHELE 1991).

## Mi látszik már megvalósulni?

A kontraszttársadalmiság jeleit már hazánkban is regisztrálhatók jó néhány neoprotestáns egyház – például a baptisták, metodisták, adventisták, a pünkösdisták, a Manahaim Gyülekezet – szegényeket, betegeket, elhagyottakat, fogyatékosokat, büntetés alatt állókat gondozó tevékenységében, mely minden esetben élő közösségekre épül, még akkor is, ha professzionális szervezeteket és intézményeket is kiépítettek. Nem tarthatjuk véletlennek, hogy Tomka is leginkább a plébániai karitászcsoportok tevékenységében látta megjelenni a katolikus egyházban a megújulás jeleit. Ilyeneknek tartom a katolikus váci egyházmegye példamutató pasztorációjának legmeggyőzőbb elemeit, olyanokat, mint az egyházmegyei cigánypasztoráció műhelye (a Ceferino ház), a drogos fiatalok Szegletkő Gyermekotthona vagy az Egykereszt gitáriskola. Beer Miklós püspök arra ösztönzi a hívő családokat, hogy patronáljanak egy-egy rászoruló családot. Úgy véli, hogy az egyházmegyei költségvetésben meg kellene fordítani a műemlék templomok restaurálására és a cigánypasztorációra fordított összegek 10:1-es arányát, az utóbbi javára.

Ritka ma még a hivatalos szegényellenes elveket és gyakorlatokat kritizáló olyan fellépés, melyre nem az intézményes, hanem a mozgalmi egyház vállalkozott, nevezetesen a Szent Egyed Közösség, akik politikai fellépés formájában is szeretnék konkrétá tenni a Jézustól tanult szeretetet: „Az országgyűlés e napokban olyan törvényjavaslatot tárgyal, mely elzárással vagy százötvenezer forint bírsággal fenyegeti azt, aki »közterületen életvitelszerűen lakás tilalmát megszegi«. A javaslat megdöbbenítő és elfogadhatatlan. Nyugtalanító üzenetet küld a társadalomnak és mindannyiunknak. A civilizáció alapja ugyanis a szolidaritás, az együttérzés a közösség gyengébb, kiszolgáltatottabb tagjaival. A törvényjavaslat nem csak embertelen, hanem ésszerűtlen és célszerűtlen is. A javaslat az utóbbi idők otthontalanokat és koldusokat sújtó intézkedések sorába illeszkedik. Ahol hiányzik az együttérzés a legnyomorultabbak iránt, ott senki sem lehet nyugodt” (A SANT’EGIDIO 2011)

Ma még eléggé ritka a paradigmaváltásra utaló jel az átfogó egyházi stratégiákban, mellel ezekből is kevés akad. A még megvitatás stádiumában lévő evangélikus egyházi stratégiában több ilyen mozzanat szerepel, például: „Kezdeményező, szolgáló, képző egyház”, „Fontosnak tartjuk a lelkészek és nem-lelkészek közösen lefolytatott kulturált vitáját egyházi sorskérdésekről. Különböző teológiai felfogások egymást megértve, megerősítve keressék a konszenzust”, „Mindennapokban „a beruházások helyett a tartalomfejlesztésre kell koncentrálnunk”, „A felgyülemlett strukturális és személyi feszültségeket ki kell beszélni”, „Mindennapokban vállalható életstílus kidolgozása, egyszerű, természetes, fenntartható és környezettudatos élet”, „Kiscsoportos és házcsoportos közösségi hálózat”, „Ifjúsági közösségek számára új típusú közösségi

terek: ifjúsági klub, ifjúsági kávéház”, „Hagyományos istentiszteleti forma családbarát átszervezése”, „Szociális alapszolgáltatások egy részének felvállalása: étkeztetés, házi segítségnyújtás, támogató szolgálat, tanyagondnoki szolgálat, utcai szociális munka, családsegítés, gyerekjóléti szolgálat, szociális nappali ellátás és családi napközi” (Élő kövek 2008). Hogy valóban felépülhet, immár élő kövekből a paradigmát váltó evangélikus egyház, ennek meggyőző előjeleit érzékelhetjük a két évenkénti Szélrózsa ifjúsági találkozón, melyekre a játékoság, felszabadultság, kreativitás és nemzedéki, habitusbeli, vallási, felekezeti és világnézeti sokfélség közötti dialógus és együtt-ünneplés jellemző (KAMARÁS 2008).

*Steinbach József* református püspök beszámolójában is (2011:7) olyan kérdésekkel találkoztam melyek iugyancsak a „keresztény társadalom utáni” paradigmaváltás esélyére utalnak: „Tudjuk-e kommunikálni a konkrét, jól megismert helyhez igazított evangéliumot? Képes-e a Református Egyház, hogy identitását az adott körülmények között felismerje és újragondolja? Rádöbbenünk-e végre arra, hogy a ma emberének konkrétumokra van szüksége az általánosságok helyett? Észrevesszük-e, hogy a ma embere határozottan elutasítja a zárt tanrendszereket, mert a ma embere tele van kérdésekkel és semmit sem akarnak egy aszimmetrikus kommunikációban készen elfogadni? El tudjuk-e fogadni az úgynevezett holisztikus missziót, miszerint a gyülekezet legyen jelen a világ és a jelen természetes közegében, gondolva itt a kulturális, társadalmi, gazdasági, politikai közegekre? Megjelenhet-e az evangélium úgy, mint nyilvános igazsága, ami az emberek számára valóságosan fontos, amiért áldozatokat hozhat? Lehet-e az evangélium jó értelemben vett természetes közbeszéd tárgya?”

Hogy mindez már elég sok, vagy éppen eléggé kevés, hogy már túl későn, vagy még éppen idejében történik, azt társadalomtudományi eszközökkel nehéz megállapítani. A zsidó származású párizsi bíboros, Jean-Marie Lustiger meglehetősen kijelentése szerint azonban „a kereszténység még gyermekcipőben jár Európában, virágzása csak most kezdődhet”. Mit mondhatunk erre? Hiszem, mert lehetetlen? Hiszem, mert lehetséges?

## Irodalom

- A Sant'Egidio közösség a hajléktalanok mellett – Emberségünk veresége. In: *www.evangelikus.hul.../a-sant2019egidio-koezoesseg*
- BÜCHELE, HERWIG (1991): *Keresztény hit és politikai ész*. Budapest – Luzern, Egyházforum „Élő kövek egyháza” – az evangélikus megújulás stratégiája. (2008) Budapest.
- HALIK, TOMÁS (1993): Gondolatok az egyházi élet megújításáról Csehszlovákiában. In: *Vigilia*, 8.sz. 575-581.

- HARNACK, ADOLF VON (2000): *A kereszténység lényege*. Budapest, Osiris
- In the Eye of the Catholic Storm The Church Since Vatican II* (1992) Szerk: Michael Creal. Toronto, Harper Collins Publishers
- KAMARÁS ISTVÁN (2008): Szélrózsa a szomszéd rétjén. In: *Egyházforum*, 5. sz. 21-30. old.
- KERKHOF, JAN, ZULEHNER PAUL-MICHAEL (1995): Where now? Possible Scenarios. = *Europe without Priests?* Szerk. Jan Kerkhofs. London SCM Press LTD.
- METZ, JOHANN BAPTIST (2004): *Az új politikai teológia alapkérdései*. Budapest, L'Harmattan.
- METZ, JOHANN BAPTIST (2008): *Memora passionis: veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*. Budapest, Vigilia Kiadó
- NEWBIGIN, LESSLIE (2006): *Evangélium a pluralista társadalomban*. Budapest, Harmat K.
- ROSTA GERGELY (2011): Vallásosság a mai Magyarországon. In: *Vigilia*, 10. sz. 741-750.
- SCHLUCHTER, WOLFGANG (1990): The future of religion. In: *Culture and society*. Szerk.: J.C., Alexander, Seidman, Cambridge - New York - Oakleigh, Cambridge University Press
- STEINBACH JÓZSEF (2011): Püspöki beszámoló. In: *Dunántúli református lap*. XV. évf. 3. sz. 6-8.
- THEISSEN, GERD (2001): Az első keresztyének vallása. Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása. Budapest, Kálvin János Kiadó
- TOMKA MIKLÓS (2007): *Egyház a társadalomban*. Budapest – Piliscsaba, PPKE BTK Szociológiai Intézet
- TOMKA MIKLÓS (2010): *A „keresztény társadalom vége, és ami utána következik*. Tézisek. Kézirat